
Recepción suareciana de las doctrinas de Domingo de Soto sobre la causalidad y la libertad

Suarecian reception of Domingo de Soto's doctrines on causality and free will

SANTIAGO ORREGO

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
CP 7820436 Santiago (Chile)
sorregos@uc.cl

Abstract: The teachings of Suárez on the causality of the will are compared with those of Domingo de Soto. This also implies a comparison with Aquinas and Duns Scotus, as these medieval authors are the main references for both Soto and Suárez on this subject. The conclusion is that Suárez adheres mostly to the position of Aquinas as interpreted by Soto.

Keywords: Francisco Suárez, Domingo de Soto, Duns Scotus, causality, will.

Resumen: Se compara la doctrina de Suárez sobre la causalidad de la voluntad con la de Domingo de Soto. Esto implica compararla también con algunas de las tesis de santo Tomás y de Duns Escoto, pues estos autores medievales son las principales referencias de ambos autores al respecto. Se concluye que Suárez adhiere fundamentalmente a santo Tomás, pero de acuerdo a la interpretación que de él encuentra en Domingo de Soto.

Palabras clave: Francisco Suárez, Domingo de Soto, Duns Escoto, causalidad, voluntad.

RECIBIDO: MAYO DE 2013 / ACEPTADO: JUNIO DE 2013

1. ¿POR QUÉ DOMINGO DE SOTO? ALCANCE DE LA COMPARACIÓN

La línea de pensamiento que va de Escoto a Suárez tiene en la figura de Domingo de Soto un punto intermedio de gran relevancia. De él ha dicho Jacob Schmutz que es “el verdadero personaje pivote de la escolástica del s. XVI”¹ y la razón de esto, al menos indirectamente, ha sido bastante estudiada: la enorme repercusión que tuvieron las ideas elaboradas en la universidad de Salamanca durante el mencionado siglo, durante gran parte del cual las obras de Domingo de Soto sobre lógica y física fueron utilizadas como base de la enseñanza de la filosofía en la ciudad del Tormes, precisamente durante el tiempo en que ahí estudió Francisco Suárez². Además, sus obras de ética y teología, como *De iustitia et iure*, *De natura et gratia*, y sus comentarios a la *Carta a los Romanos* y al *IV libro de las Sentencias*, sin estar indicadas como texto base de la enseñanza, no obstante, recibieron gran atención en ese medio académico y más allá de él también³.

Tampoco debe minusvalorarse el influjo de sus lecciones ordinarias, a las que asistieron algunos de los primeros grandes intelectuales jesuitas, como Francisco de Toledo⁴, primer cardenal de la Compañía, y los que fueron maestros directos de Francisco Suárez en sus estudios teológicos en Salamanca, a saber, el dominico Mancio de Corpus Christi, y los agustinos Juan de Guevara⁵ y Fray Luis de León, a quien Suárez llama “sapientissimus magister meus”⁶. Si se examinan las lecciones de estos tres maestros en temas

-
1. J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles. Recherches Philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite, 1540-1767* (tesis doctoral, 3 vols., École Pratique des Hautes Etudes, París / Université Libre de Bruxelles, 2003) vol. 3, 1229.
 2. Sobre los años de estudio de F. Suárez, R. DE SCORRAILE, *Francisco Suárez*, vol. 1 (Subirana, Barcelona, 1917) 83-88.
 3. Sobre los estudios de ciencias, filosofía y teología en la Universidad de Salamanca durante el s. XVI, vid. L. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. Saberes y confluencias*, vol. III.1 (Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006).
 4. J. SCHMUTZ, *Scholasticon* (8 de abril de 2013), URL = <http://www.scholasticon.fr/>, voz “Toledo, Francisco de”.
 5. R. DE SCORRAILE, *Francisco Suárez* cit., vol. 1, 83-88. Sólo menciona a Mancio y a Guevara.
 6. F. SUÁREZ, *Commentarii et disputationes in Tertiam Partem Divi Thomae* (q. 73 a. 5; disp. 41, sect. 1) en *Opera omnia*, vol. 20 (Vives, París, 1860) 737.

de metafísica, se puede advertir con fuerza la presencia de Domingo de Soto tanto de modo explícito como también implícitamente en el modo en el que se formulan y resuelven muchas cuestiones⁷.

Estos datos muestran que el ambiente intelectual en el que Suárez tuvo su primera formación estaba permeado de tomismo, ciertamente, pero particularmente de esa peculiar modulación del tomismo que es el pensamiento de Domingo de Soto. No debe exagerarse su influencia: los maestros de Salamanca y, tal vez más que todos ellos, Francisco Suárez, se ejercitaban ampliamente en la lectura directa de numerosas obras y autores de diversas tendencias, y frente a ellos ejercían un trabajo de ponderación y búsqueda de una solución propia. Sin embargo, esa influencia tampoco debe minusvalorarse, pues la primera formación de un intelectual imprime en él una cierta “forma mentis”, que opera muchas veces de modo inconsciente, y, como se ha dicho, en la primera formación de Suárez, la presencia de Domingo de Soto es muy relevante.

En este trabajo se pretende mostrar esta tesis en lo que se refiere al tema de la causalidad y la voluntad libre, considerando especialmente el contraste con las tesis de Tomás de Aquino y Escoto, de acuerdo con el tema de este volumen. De Francisco Suárez, se considerarán tanto las *Disputationes metaphysicae*, como el *De ultimo fine hominis* y el *De voluntario et involuntario*⁸. Estas dos últimas obras son particularmente relevantes para el objeto de estudio porque en ellas se abordan con inusual detalle algunas cuestiones teológicas cuya resolución obliga a desarrollar y explicitar ampliamente la concepción filosófica que se tenga sobre la voluntad y los modos de causalidad implicados en sus diversas acciones: las cuestiones

7. He consultado M. DE CORPUS CHRISTI, *In Primam Partem Divi Thomae Commentaria Praeclarissima* (qq. 1-42; curso 1572-73) (Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma, Ms. Ottoboniano latino 1.058), J. DE GUEVARA, *Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae* (qq. 1-54) (Biblioteca Nacional, Madrid) Ms. 6.809. De LUIS DE LEÓN, pueden verse los ya numerosos volúmenes de lecciones teológico-filosóficas publicadas en Ediciones Escorialenses desde de 1996 y también *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias* (Eunsa, Pamplona, 2008).

8. F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, ed. bilingüe (Gredos, Madrid, 1960 y ss.) 6 vols., en adelante DM, seguida de número de disputación, sección y párrafo; *De ultimo fine hominis* y *De voluntario et involuntario*, ambos en *Opera omnia*, vol. 4 (Vivés, París, 1860).

de la esencia de la bienaventuranza y de la necesidad o libertad de los actos de la voluntad del hombre en relación con la felicidad en general y en la visión beatífica.

2. DOMINGO DE SOTO EN LAS *DISPUTATIONES METAPHYSICAE*

Soto es mencionado 79 veces en las *Disputationes metaphysicae* de Suárez⁹. La gran mayoría de las referencias son a sus cuestiones sobre la Física y a su llamada Dialéctica, que incluye comentarios a la *Isagoge* de Porfirio y a las *Categorías* de Aristóteles, pero no faltan algunas referencias al *De natura et gratia* y a sus *Commentaria in IV Sententiarum*¹⁰. Estas dos obras, en cambio, son las más citadas de Soto en el *De fine hominis* de Suárez. Muchas de las menciones de Soto por parte de Suárez se limitan a su inclusión en los listados que ofrece de autores que adhieren a una u otra postura acerca de diversos temas, pero también en muchas ocasiones se ocupa de lo que son tesis originales de Soto para discutir las con cierto detalle y aceptarlas o rechazarlas.

Las menciones a Soto en las *disputationes* que tratan sobre la causalidad, esto es, desde la XII hasta la XXVII, pueden sintetizarse así: es mencionado trece veces¹¹, de las cuales dos corresponden a Soto sólo como fuente para conocer las opiniones de otros autores, por lo que son irrelevantes. De las restantes once, que pueden reducirse a diez por estar dos de ellas muy vinculadas, Suárez discrepa de Soto en cuatro y concuerda en seis. La mayoría de ellas trata de cuestiones muy restringidas de física aristotélica y en casi todas ellas Soto es

9. El método de recuento ha sido la búsqueda del término ‘Soto’ mediante ordenador en el texto de DM digitalizado por S. CASTELLOTE y M. RENEMANN y publicado en internet en la URL = <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez;> (02-12-2012).

10. Las ediciones que he consultado son *Super octo libros physicorum Aristotelis quaestiones* (Venecia, 1572), *In Porphyrii Isagogen ac Aristoteles Categorías absolutissima commentaria* (Venecia, 1587), *De natura et gratia ad Sacrosanctum Concilium Tridentinum libri tres* (Amberes, 1550) *In Quartum Sententiarum commentarii tomus secundus* (Medina del Campo, 1581).

11. Son las siguientes: F. SUÁREZ, DM XIII, 3, 13; XIII, 10, 6; XIV, 3, 6; XV, 1, 11; XV, 2, 3; XV, 2, 4; XV, 9, 3; XVIII, 3, 15; XVIII, 8, 21; XXII, 4, 24; XXII, 5, 7; XXVI, 5, 2; XXVI, 5, 4.

sólo nombrado junto a otros autores. Sin embargo, hay dos que son más significativas. La primera, porque muestra el talante abierto del tomismo de Soto, quien considera probable la tesis de que Dios, por su omnipotencia, podría conservar la materia prima existiendo sin ninguna forma sustancial. Es conocida la doctrina contraria de santo Tomás y el modo tenaz en que la ha defendido tradicionalmente su escuela. Suárez también se opone a esta tesis de santo Tomás, aunque el modo en que remite a Soto no es exacto. En efecto, Suárez sostiene que Soto “se inclina” a favor de esta sentencia, pero lo cierto es que Soto considera que la tesis opuesta es “probabilísima” —lo cual Suárez no indica— y ésta es sólo “probable”¹².

La segunda es significativa porque Suárez cita a Soto *in extenso* y porque se relaciona con la esencia de la libertad y su relación con Dios. Es un pasaje de la sección 4 de la disputación XXII, que trata sobre “la causa primera y su otra acción, que es la cooperación o concurso con las causas segundas”. En el número 10, refiere la tesis de quienes sostienen que Dios, incluso cuando concurre con las causas libres, provee un concurso absolutamente determinado y eficaz tanto respecto del ejercicio como respecto de la especificación. Suárez, sin embargo, estima que esta tesis es incompatible con la libertad humana, y refuta diversos modos con los que los defensores de aquella tesis pretenden hacerla compatible con la libertad. No presento esta discusión en detalle, pues no puedo ni quiero reproducir aquí la controversia *de auxiliis*, en la que este pasaje de las *Disputationes* se inscribe claramente. A favor de la absoluta determinación y eficacia del concurso refiere algunos textos de Escoto y el parecer expreso de algunos de sus seguidores, como Bassolis y Meironis¹³, y añade que

12. F. SUÁREZ, DM XV, 9, 3. Remite a D. DE SOTO, *Super octo libros physicorum* cit., I, q. 6. De modo más preciso, Soto trata del tema en el artículo 2 de esa cuestión, “primum dubium”, f. 21v.

13. Las referencias de SUÁREZ en DM XXII, 4, 11 son a ESCOTO, *In I Sententiarum*, d. 39, § “Viso de contingentia” (la ed. Vaticana establece que la d. 39 de la *Ordinatio* no es original de Escoto, aunque el texto está tomado primordialmente de la *Lectura* y la *Reportatio*. El texto interpolado como d. 39, en el pasaje referido por Suárez, está en el vol. 8 de la ed. Vaticana, Appendix A, nn. 22-25); d. 41, § “Primum istorum” (ed. Vaticana, vol. 8, d. 41, q. única, n. 50) y Sed contra (ibid., n. 53); d. 47 “in fine” (ed. Vaticana, vol. 8, d. 47, q. única, n. 10) y *Quodlibet* 14, “littera S” (ed. Wadding, tomo 12); J. DE BASSOLIS, *In I Sententiarum*, d. 38, a. 2 y d. 39, a. 2; y F. MEIRONIS, *In I Sententiarum* d. 38, q. 1, a. 4 y q. 3, aunque la

es también el parecer de muchos tomistas recientes. En este punto, por tanto, que tiene que ver con la indiferencia de la potencia libre como algo esencial o no a la libertad de la acción, Suárez pone de un mismo lado a los escotistas y a los tomistas de su tiempo, a quienes no menciona por sus nombres¹⁴. Le critica a estos, además, que para defender sus tesis no pueden alegar ningún pasaje claro de santo Tomás, y aquellos en los que pretenden apoyarse no dicen ni implican lo que ellos pretenden, o directamente hablan de otra cosa. Refuta en particular la tesis de la promoción física como incompatible con la libertad y rechaza también la idea de que la libertad con la que Dios mueve la voluntad humana sea suficiente para que la acción de esta última sea también libre, esto es, se opone a cierta idea, que parece presente en Báñez¹⁵, de que la acción voluntaria determinada puede ser libre “por participación” de la indiferencia del juicio del intelecto o de la libertad divina¹⁶.

Suárez, por el contrario, estima que los textos de santo Tomás están de su parte, los refiere con abundancia y ofrecerá de ellos una cuidadosa interpretación en su obra *De concursu, motione et auxilio Dei*, recogida en el volumen 11 de la edición de Vives. Además,

refiere como opinión común de los escotistas. No he verificado las últimas dos referencias.

14. El principal defensor de estas ideas, pero no único ni mucho menos, es DOMINGO BÁÑEZ, de quien pueden consultarse muchos textos que las expresan con fuerza en L. F. MATEO-SECO, *Providencia y libertad en Domingo Báñez*, en C. GONZÁLEZ-AYESTA (ed.), “El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez” (Eunsa, Pamplona, 2006) 171-192.
15. DOMINGO BÁÑEZ ciertamente establece que la indiferencia en ciertos actos de la voluntad es de la esencia de la libertad (cfr. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem Divi Thomae* (Roma, 1585) tomo 2, q. 60, a. 1, *Sed replicatur*). Sin embargo, propone como razón suficiente o incluso como esencia de esa indiferencia de la voluntad el que ella siga al juicio por el que el intelecto reconoce ciertos medios como no necesariamente vinculados con el fin. Si se cumple este requisito, sin importar la eficacia infalible con la que la voluntad sea llevada a querer por la acción divina, aquella será formalmente libre. Cfr. *Ibid.* tomo 1, q. 19, a. 8, 651-654.
16. F. SUÁREZ, DM XIX, 3, 17: “Unde argumentor secundo, quia alias sequeretur actum voluntatis nostrae nunc non esse liberum, nisi quia Deus ad illum libere concurrir; consequens autem est falsum, tum quia formaliter et immediate ego non habeo dominium in meum actum ob libertatem Dei, sed ob libertatem meam; tum etiam quia alias appetitio equi vel leonis esset libera, quia Deus ad illam libere concurrir (...)”.

Suárez cuenta con un importante antecedente de su interpretación de santo Tomás en la tradición tomista, previo al estallido de la controversia. Se trata de Domingo de Soto y su *De natura et gratia*. Suárez, luego de citar un pasaje de Escoto favorable a su tesis, pero aparentemente contrario a los que antes había referido de este autor, y luego de mencionar algunos otros, dice:

“Soto, en el capítulo 16 del libro I *De natura et gratia*, (...) de un modo más expreso y más general que los demás tomistas, dice que Dios no concurre con la voluntad libre mediante la voluntad de beneplácito, a la que no se puede resistir, sino con otra voluntad, a la que sí se puede resistir. Sus palabras —dice Suárez— son: «Todo lo que Dios quiere con voluntad absoluta, que es llamada de beneplácito, se realiza según aquello que dice ‘¿Quién se resistirá a su voluntad?’ Pero cuando concurre con el libre albedrío del hombre no quiere que eso se haga sino salvando la naturaleza humana y la voluntad libre, la cual, por eso, puede resistir a Dios»¹⁷.

Para comprender la diferencia de Soto con otros tomistas contemporáneos a Suárez, es útil comparar la tesis recién expuesta con el parecer de Domingo Báñez. Según éste, la moción divina es irresistible¹⁸ y, aunque lo contrario sea compatible con la fe, lo más probable es que no haya formalmente en Dios ninguna voluntad que no se cumpla¹⁹. En los apartados siguientes se mostrará cómo, en el tema de la libertad, Suárez tenía en Soto un aliado en su interpretación de santo Tomás.

3. DEFINICIONES DE LIBERTAD

Al final de su comentario *In Quartum Sententiarum*, se encuentra un interesante repaso que Soto ofrece de sus propias obras para hacer aclaraciones y rectificaciones. Justamente acerca del modo en que

17. D. DE SOTO, en *De natura et gratia* cit. I, 16, 52-53; F. SUÁREZ, DM XXII, 4, 24.

18. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria* cit., tomo 1, q. 19, a. 10, 651.

19. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria* cit., tomo 1, q. 19, a. 6, 617-618.

concibió la relación de la moción divina con la libertad humana en el *De natura et gratia* I, c. 15, indica que “algunos quisieron censurar esto, diciendo que había atribuido demasiado al libre albedrío en la causa de la justificación”²⁰. Lo mismo que los dominicos reprocharán a Luis de Molina. El texto concreto al que Soto alude señala que la única causa que puede darse de que, de dos adultos, antes de recibir el sacramento, uno interiormente se convierta y otro no, es que uno presta su asentimiento y el otro no, pues Dios está para ambos dispuesto e inspirando²¹. Al igual que Suárez, Soto afirma que los que establecen que, al prestar Dios su concurso a la voluntad, ésta ya no puede “obrar o no obrar”, anulan la libertad²².

Así, tanto Soto como Suárez, a diferencia de Báñez, adhieren expresamente a la definición ya clásica y comúnmente aceptada en el siglo XVI, según la cual un agente o causa es libre “cuando, estando todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar”²³. La misma definición es recogida y mencionada como “vulgata” por Francisco de Vitoria, a la que añade una pequeña matización, que es también aceptada por Luis de Molina al inicio de su *Concordia*, con expresa mención de Vitoria²⁴. El modo en el que Vitoria se refiere a esa definición muestra que era generalmente aceptada por los teólogos al menos desde la primera mitad del siglo XVI, sin distinción de escuelas, como una base común de discusión, y pueden citarse abundantes textos de santo Tomás sobre la libertad en los que pueden reconocerse los elementos de esa definición²⁵, a la que en lo que sigue de este trabajo se llamará “definición común”. Ahora bien, como puede inferirse por el tratamiento que le da Suárez en DM XIX, los autores posteriores introducen discusiones

20. D. DE SOTO, *In Quartum Sententiarum* cit., tomo 2, d. 50, q. 1, a. 6, 673.

21. D. DE SOTO, *De natura et gratia* cit. I, 15, 51.

22. D. DE SOTO, en *De natura et gratia* cit. I, 16, 53; F. SUÁREZ, en DM XIX, 9, 1 y ss.

23. D. DE SOTO, *De natura et gratia* I, 16, p. 53; F. SUÁREZ, DM, XIX, 2, 11; 4, 1 et ss.

24. L. DE MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Lisboa, 1588) 12; F. DE VITORIA, *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* en “Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas” (BAC, Madrid, 1960) 1310-1317.

25. Entre muchos otros, *Summa theologiae* I, q. 41, a. 2; q. 50, a. 2; I-II, q. 10, a. 1 ad 2; q. 10, a. 2, etc.

en esa concepción global. Suárez dedica cierta extensión a glosar esa definición y señalar cuáles son todos esos requisitos que deben considerarse como naturalmente previos al “poder obrar o no obrar”, y entre esos requisitos previos incluye el concurso de Dios²⁶. Es decir, según él, incluso supuesto el auxilio divino, la voluntad libre puede obrar o no obrar. Soto afirma expresamente lo mismo²⁷. Báñez, en cambio, lo niega: cuando Dios coopera, la voluntad ya no puede obrar o no obrar, y, no obstante, según este autor, sigue siendo libre. De ahí que deba ofrecer una caracterización formal de la libertad diversa de la expresada en la “definición común”²⁸.

En este sentido, la precisiones que algunos tomistas introducen sobre el modo en que debe comprenderse esa definición, especialmente en las críticas a Luis de Molina, puede verse como una innovación, que se mueve en la línea de la escuela escotista, si no del propio Escoto. En efecto, es conocida la doctrina de Duns Escoto según la cual una causa de orden superior puede impedir que un agente libre tenga ocasión de ejercer determinados actos y, no obstante, sus acciones seguirían siendo libres, a diferencia de lo que ocurriría si el impedimento procediera de una causa inferior²⁹. Lo primero es lo que ocurre, según Escoto, con la impecabilidad de los bienaventurados, que son impedidos por Dios de pecar y, no obstante, su acto de amor a Dios sería libre. Puede parecer extraña esta teoría, y así se lo parece a algunos de sus intérpretes contemporáneos, como a Richard Cross³⁰, pero lo cierto es que a esta concepción de “libertad” no parece poder aplicarse sin más la definición común, pues se contemplan al menos algunos casos en los que no hay posibilidad efectiva de obrar o no obrar y, no obstante, se los llama libres³¹.

Tanto Soto como Suárez reconocen otro uso legítimo y además frecuente del término “libre”, según el cual se llama libre a los actos que proceden de un conocimiento racional y según la

26. F. SUÁREZ, DM XIX, 1, 1 et ss.; 2, 8.

27. D. DE SOTO, en *De natura et gratia* cit. I, 16, 53.

28. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria* cit., tomo 1, q. 19, a. 10, 651.

29. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 1, q. 2, a. 2, n. 81 (ed. Vaticana, vol. 2); IV, d. 49, q. 6, n. 11 (ed. L. Wadding, vol. 10).

30. R. CROSS, *Duns Scotus* (Oxford University Press, Oxford / Nueva York, 1999, edición electrónica) Appendix 3, posición 1917-1941.

31. Véase el desarrollo de este tema en R. CROSS, *op. cit.*

inclinación propia de la voluntad, de modo que, según esta acepción del término, se pueden llamar libres a todos los actos de la voluntad, incluyendo los que proceden de ella de modo necesario³². Este uso del término “libre” es frecuente entre los Padres y los teólogos, y Suárez hacen notar que también santo Tomás ocasionalmente lo usa en este sentido, en algunos pasajes en los que afirma que Dios se ama a sí mismo libremente o que el Espíritu Santo es espirado libremente³³. De este modo, a veces la diferencia entre los autores puede ser sólo de nombre. Según Suárez, es claro que cuando Escoto dice que el Espíritu Santo es espirado por una acción libre, usa el término en esta acepción, que no excluye la necesidad³⁴. Pero, en los textos que he referido en el párrafo anterior, Escoto apunta también a aquellos actos que son fuente de mérito o demérito y que serían así “libres” en el primer sentido. De ahí que tanto Soto como Suárez adviertan del peligro de caer en equívocos³⁵. Es importante, entonces, distinguir los dos sentidos del término y precisar cuál de ellos se utiliza en cada caso.

Como muestra Suárez, la “definición común” recoge de modo exacto el concepto de libertad que se pone en juego cuando decimos de alguien que realiza una acción sin libertad, pues no puede evitarla, aun cuando la realice con toda espontaneidad, o cuando afirmamos que una persona merece un premio o un castigo porque de ella dependía que la acción se realizara o no se realizara³⁶. Es también una definición casi obligada en el ejercicio de determinar qué actos de la voluntad brotan necesariamente de ella, si es que los hay, y cuáles, en cambio, están bajo su dominio, de modo que la razón de su realización o no y de su orientación en una u otra dirección no tiene más razón definitoria que la eficiencia o espontaneidad de la voluntad misma³⁷. En estas últimas cuestiones, relativas a la causalidad de la voluntad y el influjo de otras causas o principios en ella, parece haber diferencias

32. D. DE SOTO, *In Quartum Sententiarum* cit., d. 49, q. 3, a. 4, 613, col. 2; *De natura et gratia* cit., I, 15, 49, col. 2; F. SUÁREZ, DM XIX, 8, 2-3; *De ultimo fine* cit., disp. 9, sección 1, n. 13; *De voluntario* cit., disp. 1, sección 3, nn. 1-7.

33. Por ejemplo, *De potentia* q. 10, a. 2, ad 5.

34. F. SUÁREZ, DM XIX, 8, 2.

35. F. SUÁREZ, DM XIX, 2, 9; 4, 5.

36. F. SUÁREZ, DM XIX, 2, 16.

37. F. SUÁREZ, DM XIX, 2, 9 y 12.

reales y profundas, no sólo de nombre, entre las posturas de Tomás de Aquino y Duns Escoto, y las tesis de estos dos autores medievales son las principales referencias para la elaboración del tema por Soto y por Suárez. Es necesario, entonces, examinarlas a continuación, con especial referencia a aquellos aspectos de la doctrina de Suárez en los que la relación con Soto es más explícita.

4. MODOS DE OBRAR DE LA VOLUNTAD

El principal motivo que aduce Duns Escoto para sostener que no hay absolutamente ningún objeto posible, ni en esta vida ni en la futura, que mueva necesariamente a la voluntad, es que a una misma facultad no le puede corresponder más que un único modo de obrar fundamental, que, en el caso de la voluntad, es el obrar libre. Por tanto, la voluntad jamás obra de modo natural³⁸. Soto y Suárez replican a Escoto prácticamente del mismo modo. En primer lugar, aunque obrar libremente y obrar por inclinación natural sean modos opuestos, no hay contradicción en que una misma facultad obre según esos dos modos, si lo hace en actos distintos o respecto de diversos objetos³⁹. Admiten, con Escoto, que debe haber un modo de obrar general que caracterice a una potencia, pero sostienen que, en el caso de la voluntad, este es precisamente el obrar ‘voluntario’: el que procede del apetito que sigue al conocimiento intelectual. Dentro de ese modo de obrar general de la voluntad, el carácter de ‘libre’ añade una determinación ulterior que no tiene por qué acompañar a todos los actos de la voluntad⁴⁰. El obrar libre presupone el carácter voluntario, pero no a la inversa. Ambos autores, siguiendo a santo Tomás⁴¹, subrayan la idea de que la voluntad es también una cierta naturaleza, dominada por una inclinación fundamental —“impetus

38. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, 1, pars 2, q. 2, n. 80 (ed. Vaticana, vol. 2).

39. D. DE SOTO, *In Quartum* cit. d. 49, q. 3, a. 4, 163, col. 1; F. SUÁREZ, DM XIX, 8, 1 y ss.

40. D. DE SOTO, *In Quartum* cit. d. 49, q. 2, a. 1, 577; F. SUÁREZ, DM XIX, 8, 4 y 6; *De voluntario* cit. disp. 1, sección 3, nn. 10-12.

41. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 10, a. 2 (para esta obra, ed. Leonina, Roma, 1888 y ss., consultada en la edición electrónica de E. ALARCÓN en URL = <http://www.corpusthomisticum.org/>, 10 de abril de 2013).

naturae”, la llama Suárez⁴²—la cual está presupuesta y es la base indispensable del obrar libre⁴³.

Se ha sostenido con buenas razones que en el punto recién mencionado radica la diferencia fundamental entre Escoto y no sólo santo Tomás, sino tal vez toda la tradición eudemonista anterior⁴⁴, y por ese motivo podría defenderse que Escoto ofrece una nueva concepción de la libertad que entra con fuerza en la filosofía moderna⁴⁵. Se trata de la concepción según la cual es posible que una acción libre pueda afirmarse a sí misma con independencia de toda inclinación natural⁴⁶.

La novedad, entonces, no radica simplemente en afirmar que la voluntad o el obrar libre y el obrar natural son en cierto modo opuestos. Eso está de modo explícito ya en Aristóteles y en casi toda la tradición anterior. Tampoco está en afirmar que la única causa propiamente abierta *ad opposita* es la voluntad. Eso ya está implicado cuando se afirma que sólo la voluntad es formalmente libre, como había hecho gran parte de la tradición anterior. La ruptura, en la hipótesis de que Escoto sea original en este punto, se da en la afirmación de que la voluntad puede realizar actos enteramente desvinculados de las inclinaciones del sujeto a sus fines naturales y a su propia perfección. Aquellos actos serían libres, entonces, no sólo en el sentido de abiertos *ad opposita*, sino también en el sentido, ciertamente vinculado al anterior, de ser actos no sujetos a la “eficiencia” o “compulsión” de ninguna inclinación⁴⁷.

Acerca de esto, cobra importancia la observación de Thomas Williams, según la cual la teoría de la acción de Escoto no se

42. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit., disp. 10, sección 1, n. 16 y n. 19.

43. D. DE SOTO, *In Quartum* cit., d. 49, q. 2, a. 1, 577; F. SUÁREZ, *De voluntario* cit. disp. 1, sección 3, n. 11.

44. Así lo ha visto, entre otros, R. CROSS en *Duns Scotus* cit., capítulo 7, sección 1, posición 1136.

45. A. WOLTER, en *The Philosophical Theology of Scotus* (Cornell University Press, Nueva York, 1990) 161, habla de la revolución anselmiana que Escoto introduce en el dominio de la voluntad. Citado por A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh University Press, Edimburgo, 2006) 423.

46. Cfr. J. BOLER, *Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will*, “American Catholic Philosophical Quarterly” 67 (1993) 109-126.

47. Cfr. R. CROSS, *Duns Scotus* cit., *ibid.*; J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* IV, 49, qq. 9 y 10 en *Opera omnia* (ed. de L. Wadding, Lyon, 1639) tomo 10, 504-506.

comprende bien sino desde su “meta-ética”⁴⁸. Escoto no niega que en la voluntad se hagan presentes las inclinaciones naturales que hay en todo ser creado, incluida la misma voluntad, hacia su propia perfección. Escoto identifica la inclinación del hombre a su propia perfección con el deseo de felicidad, y a esto lo llama, siguiendo a Anselmo, “affectio commodi”, que podría traducirse como “afección a lo provechoso”⁴⁹. Como es sabido, santo Tomás identifica fuertemente la inclinación a la felicidad y a la propia perfección con la orientación al bien universal y con la rectitud moral⁵⁰. En Escoto esto no es así: junto con la “affectio commodi”, se encuentra en el hombre la “affectio iustitiae”, “afección por la justicia”. Esta es una orientación, llamémosla así, por entero diversa de la inclinación a los fines naturales y a la propia perfección; es lo que posibilita obrar sin ser movido por el propio provecho o felicidad, sino orientándose como desinteresadamente, y esta afección por lo justo es, para Escoto, la base de libertad humana o la libertad humana misma⁵¹.

Veamos cómo Soto y Suárez se sitúan frente a estos planteamientos en relación con los diversos objetos que se pueden presentar a la voluntad. Respecto de todos los objetos que representan bienes finitos, esto es, los bienes particulares y los diversos bienes en los cuales los hombres ponen su fin último en esta vida, todos estos autores concuerdan en que no inducen necesidad a la voluntad ni en cuanto al ejercicio ni en cuanto a la especificación,

48. T. WILLIAMS, *From Metaethics to Action Theory*, en T. WILLIAMS (ed.) *The Cambridge Companion to Scotus* (Cambridge University Press, Cambridge, 2003) capítulo 11, 332 y ss.

49. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, n. 9 (ed. Vaticana, vol. 8). Mucho han discutido los intérpretes acerca de los diversos aspectos de la voluntad humana según Escoto. No corresponde ofrecer aquí un resumen de la bibliografía ni de los numerosos textos de Escoto que deben tenerse en cuenta en una interpretación. Sólo apunto que la diferencia radical entre ambas inclinaciones hace problemática la unidad de la voluntad. Sobre esto, C. GONZÁLEZ-AYESTA, *Scotus Interpretation of the Difference between Voluntas ut Natura and Voluntas ut Voluntas*, “Franciscan Studies” 66 (2008) 371-412, donde pueden encontrarse abundantes referencias bibliográficas.

50. Muy significativa a este respecto es la identificación de los preceptos básicos de la ley natural con las inclinaciones naturales del hombre en *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

51. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, n. 49; J. BOLER, *Transcending the Natural* cit., 109-126.

puesto que en ninguno de ellos se realiza la razón total o universal de bien⁵². En cambio, en relación con la inclinación natural a la felicidad, Soto y Suárez comienzan asumiendo una distinción que se encuentra también en Escoto entre el apetito natural, que corresponde a la voluntad por virtud de su naturaleza y previo a todo acto elícito de esa facultad⁵³, y el apetito elícito de la voluntad, que brota de esta facultad presupuesto el conocimiento del objeto. En relación con el apetito natural, Soto sigue a Escoto en la idea de que hay ahí una inclinación natural a la felicidad que incluso apunta a la bienaventuranza o fin sobrenatural⁵⁴. Suárez, en cambio, oponiéndose expresamente a ambos, lo admite sólo respecto del verdadero fin último natural⁵⁵. De aquel apetito natural se deriva el hecho de que la voluntad no puede realizar un acto elícito de odio respecto de la felicidad en general; si realiza un acto respecto de ese objeto, no puede ser más que un acto de quererlo. Sin embargo, permanece libre en cuanto al ejercicio del acto. Soto y Suárez admiten esto, aunque ambos introduzcan diferencias de matiz con Escoto⁵⁶.

Sin embargo, no parece claro que santo Tomás fuera del mismo parecer. Más bien parece sostener que, si la voluntad realiza un acto cualquiera, en ese acto desea la felicidad, de modo que el deseo del fin último está siempre operativo en los actos de la voluntad, aunque no se piense siempre expresamente en él⁵⁷. Esta idea, tanto en Soto como en Suárez, aparece modificada de un modo semejante; Suárez

52. F. SUÁREZ, *De voluntario* cit., disp. 6, sección 3, nn. 1 y 2.

53. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, nn. 53-55 (ed. Vaticana, vol. 8); IV, d. 49, q. 10, n. 2 (ed. L. Wadding, vol. 10); C. GONZÁLEZ-AYESTA, *Duns Scotus on the Natural Will*, "Vivarium" 50 (2012) 33-52.

54. D. DE SOTO, *In Quartum* cit., d. 49, q. 2, a. 1, 573-574. Remite a J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, Prologus (corresponde la referencia a Pars. 1, q. 1, ed. Vaticana, vol. 1) y IV, d. 49, q. 9 (ed. L. Wadding, vol. 10). SOTO cree que es también la opinión de santo Tomás, contraria a la de Cayetano.

55. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit., d. 16, sección 2, nn. 6-11.

56. D. DE SOTO, *In Quartum* cit., d. 49, q. 2, a. 1, 576-578; F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit., disp. 3, sección 1, n. 4; disp. 16, sección última, n. 1.

57. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 6, ad 3; q. 10, a. 2: "Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum".

presenta sus tesis como una cuidada interpretación de santo Tomás, y los elementos de esta interpretación pueden reconocerse ya en Soto, aunque éste no los presenta como tales. Por una parte, Soto sostiene que la felicidad considerada en general no es otra cosa que el bien perfecto, que es también el objeto de la voluntad, de modo que apetecer la felicidad no es otra cosa que apetecer en general que la voluntad se cumpla. Esto, dice Soto, es algo que los hombres desean por naturaleza si ese objeto se le presenta a la voluntad. Por otra parte, no obstante, estima que la voluntad puede no estar atenta siempre a ese objeto, sino considerar los bienes particulares de las otras potencias y, en esa medida, el hombre puede obrar sin desear la felicidad⁵⁸. Suárez, por su parte, al igual que Soto, piensa que el hombre puede obrar movido por bienes particulares, sin considerar formalmente el fin último ni de modo particular ni de modo genérico, y ni siquiera es necesario que el primer acto de la voluntad sea acerca de ese fin universal⁵⁹. Sostiene, sin embargo, algo que aquí no puedo explicar con detalle: todo hombre desea la felicidad, entendida como complemento de todo bien, en cada uno de sus actos, mas no actualmente ni virtualmente, sino “interpretativamente”, esto es, por la natural conexión de todo objeto de la voluntad con ese fin y, aunque no sea explícitamente ni por un acto ilícito, sí tiende a este “al menos por el ímpetu de la naturaleza”⁶⁰.

Las diferencias fundamentales entre Escoto, por una parte, y Soto y Suárez, por otra, se ponen de manifiesto más plenamente en torno al modo en que se concibe la relación de la voluntad con la visión de Dios en la bienaventuranza, pues ésta es la única circunstancia en la que el intelecto presenta a la voluntad un objeto en el que no hay ningún aspecto de maldad ni deficiencia en el bien. Escoto sostiene que la voluntad, en lo que le corresponde por sí misma, permanece libre frente a este objeto en cuanto al ejercicio del acto, pues puede no amarlo, pero no en cuanto a la especificación,

58. D. DE SOTO, *In Quartum* cit., d. 49, q. 2, a. 1, 576-578.

59. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit., disp. 3, sección 5, nn. 3 y 4.

60. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit., disp. 3, sección 6, nn. 2 y ss, donde se incluyen todos los matices que Suárez presenta, por otro lado, como concordantes con las tesis de santo Tomás, de quien ofrece una cuidada interpretación. Se apoya especialmente en *In IV Sententiarum* d. 49, q. 1, a. 3, qc. 4.

pues, si ejerciera un acto respecto de él, no podría ser sino un acto de querer. Puede quererlo o no quererlo, pero no puede odiarlo⁶¹. Suárez y Soto, en cambio, siguiendo a santo Tomás⁶², sostienen que la visión clara de Dios inclina necesariamente a la voluntad a amarlo, incluso en cuanto al ejercicio. Es un amor espontáneo e intrínseco, pero absolutamente irresistible⁶³. Ambos autores, como se verá a continuación, se basan en la inclinación natural de la voluntad a su objeto, que es el bien como tal y la felicidad, y en torno a este tema Suárez expresa del modo más fuerte su concepción de la voluntad como naturaleza y como inclinación o apetito.

Suárez refiere el parecer de Vitoria y Soto, según los cuales la impecabilidad de la voluntad en la visión beatífica procede de la visión, pero sólo plenamente mediante el amor que la visión excita, de manera que la visión produce necesariamente amor, y del amor necesario procede la impecabilidad⁶⁴. Esta explicación sutil parece tener como sentido que en la impecabilidad debe concurrir la causalidad final, que está del lado del bien divino contemplado, y la causalidad eficiente, provista por la voluntad y el amor que de ella brota. Suárez acepta esta tesis en lo fundamental, pero introduce un matiz, que consiste en señalar que la visión de la bondad de Dios inmediatamente produce la impecabilidad, pues su causalidad en el orden de la finalidad es plena, de modo que “la voluntad y la misma alma, por el ímpetu de la naturaleza, está propensa a ella (a saber, a la bondad divina), y la visión de ella la excita para que no ame nada sino en orden a esa bondad, y esto es suficiente para que la voluntad nunca pueda fallar”⁶⁵. Usa la expresión “ímpetu de la naturaleza” referida a la voluntad más de una vez. En la hipótesis de que Dios pueda suspender su concurso a los actos de amor de la voluntad, con lo que no se realizarían, no obstante, dice Suárez, la voluntad,

61. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, pars 2, q. 2, n. 149 (ed. Vaticana, vol. 2); IV, d. 49, q. 9, n. (ed. L. Wadding, vol. X). En realidad, ESCOTO resuelve en la q. 10 el tema que plantea en la q. 9, en la que se limita a ofrecer argumentos para ambas alternativas.

62. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 5, a. 4.

63. D. DE SOTO, *In Quartum* cit., d. 49, q. 2, a. 4, 612-615; F. SUÁREZ, *De fine ultimo* cit., disp. 9, sección 1, nn. 13 y ss.

64. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit., disp. 10, sección 1, n. 9.

65. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit. disp. 10, sección 1, n. 19.

en lo que le corresponde de suyo, permanece propensa “con todo el ímpetu de la naturaleza” al amor de la bondad divina contemplada⁶⁶. Así, prescindiendo por ahora de la diferencia de matiz que añade Suárez a la posición de Soto, para ambos pensadores los actos de la voluntad están totalmente enraizados en la inclinación de la naturaleza, al margen de la cual no puede actuar. Parecemos estar en las antípodas de Escoto, y las expresiones de Suárez son tan nítidas como las de Soto⁶⁷.

Por lo tanto, en este aspecto crucial relativo al modo original en que Duns Escoto contrapone la causalidad libre al obrar por naturaleza, es claro que Suárez de ningún modo es escotista, sino que se inscribe decididamente y sin vacilaciones en la tradición tomista: para él, todos los actos de la voluntad, incluso los actos libres, se inscriben en el dinamismo fundamental de la voluntad como naturaleza⁶⁸.

5. LA ESENCIA DE LA BIENAVENTURANZA

Un elemento del pensamiento suareciano que parece situarlo en la línea de Escoto es la tesis de Suárez según la cual el acto de amor a Dios —caridad, amor de amistad— es un integrante esencial de la bienaventuranza. Sin embargo, Suárez, nuevamente, al ofrecer su solución, indica que es también la que se debe atribuir a santo Tomás, si se lo interpreta adecuadamente, y, nuevamente, presenta como antecedente de esta interpretación en la tradición tomista la de Domingo de Soto, si bien indica algunas diferencias de parecer con éste último. En contra de Escoto, sostiene que la bienaventuranza no puede consistir esencialmente sólo en un acto de amor. Por el

66. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit. disp. 10, sección 1, n. 16.

67. D. DE SOTO, *In Quartum* cit., d. 49, q. 3, a. 4, 612: quien dice: “Imo sicut graves corpus in centro, sic spiritus illi foelices, in illo suo supremo fine immobiles suapte natura consistunt”.

68. F. SUÁREZ, DM XIX, 2, 17: “ergo illud bonum quod non iudicatur necessarium, sed indifferens, non amatur necessario, sed libere; atque hac ratione, ut supra dicebam, ad rationalem consultationem sequitur electio libera”. En este pasaje expresa la dependencia del modo de obrar de la voluntad respecto del modo de conocer el intelecto y el modo necesario en el que la voluntad es llevada a querer lo que el intelecto juzga necesariamente como bueno.

contrario, Suárez, preparando los matices que introducirá luego, se expresa así: “la esencia formal de la bienaventuranza consiste primaria y principalmente en la visión clara de Dios, en la cual, como en una fuente y raíz, se contiene toda la perfección de la bienaventuranza”⁶⁹. Y poco después: “Correctamente se dice que esa visión es la forma esencial de la bienaventuranza, y que es la bienaventuranza completa, al menos en la raíz”⁷⁰. Resuena aquí el título del artículo 4 del Comentario al IV de las Sentencias de Soto, d. 49, q. 3: “Si la visión de Dios por esencia contiene de modo eminente y en virtud todo lo que corresponde a la bienaventuranza”⁷¹, texto que es referido por Suárez. En estas formulaciones se percibe que, para Suárez, aunque la visión clara de Dios es lo principal de la bienaventuranza, ésta debe incluir algo más; y, no obstante, incluso este “algo más” se contiene en la visión como en su fuente y raíz. Y es que Suárez defenderá que también es absolutamente esencial a la bienaventuranza el amor de caridad hacia Dios, no sólo en el sentido de que es algo que acompaña necesariamente a la bienaventuranza, como ocurre con el gozo, sino como un componente esencial y formal. Suárez estima que el amor de amistad con Dios “de suyo es cierta conexión perfecta con el fin último, que es última en su orden y sumamente apetecible por sí misma, la cual formalmente confiere una perfección respecto del último fin, al cual toca inmediatamente, que no confiere la visión, ni ningún otro acto, y sin la cual la última perfección del hombre quedaría muy disminuida y recortada”⁷².

Ahora bien, como se ha dicho más arriba, Suárez pretende que santo Tomás, a pesar de lo que parecen indicar sus palabras en *Summa teológica* I-II q3, también considera la caridad o amor de amistad con Dios como un componente esencial de la bienaventuranza. Aporta otros textos del Aquinate e interpreta el mencionado pasaje de la *Summa* de un modo que parece convincente en su conjunto⁷³.

69. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit., disp. 7, sección 1, n. 29.

70. F. SUÁREZ, *Ibid.*

71. D. DE SOTO, *In Quartum* cit., d. 49, q. 3, a. 4, 609.

72. F. SUÁREZ, *De ultimo fine* cit., disp. 7, sección 1, n. 32.

73. F. SUÁREZ, *Ibid.*, nn. 28-35. Los principales pasajes de Tomás de Aquino que Suárez aduce son *Summa theologiae* I-II, q. 4, a. 8 ad 3, II-II q. 27, a. 6, ad 3 e *In III Sententiarum* d. 26, q. 2, a. 2. Otros son *Summa theologiae* I, q. 43, a. 5, ad 2 e *In I Sententiarum* d. 14, q. 4, a. 1 ad 3. Todos estos pasajes deben interpretarse ade-

Apunta Suárez que, en cuanto al modo de hablar, muchos tomistas parecen favorecer esta opinión al sostener que si los hombres, en la visión beatífica, no realizaran actos de amor porque Dios suspendiera su concurso para estos actos, no sólo no serían perfectamente bienaventurados, sino que no lo serían absolutamente de ningún modo. De la tradición tomista sólo cita como exponente explícito de esta doctrina a Domingo de Soto, cuyas razones se detiene a glosar y criticar en algún aspecto, para acabar afirmando que, finalmente, Soto enseña lo mismo que él⁷⁴. Y ciertamente, si se miran los textos en su conjunto, a pesar de los pasajes en los que Soto sostiene expresamente que la bienaventuranza esencial o formal radica sólo en la visión y no es un agregado que incluya también los actos de la voluntad, las diferencias entre Soto y Suárez en este aspecto acaban por ser de matices mínimos. En efecto, en los pasajes que ya he referido, ambos sostienen que lo primero y principal en la bienaventuranza es la visión, ambos sostienen que todos los demás elementos de la bienaventuranza se contienen en la visión de modo virtual y como en su raíz, y ambos sostienen que sin el acto de amor a Dios el hombre no es bienaventurado de ningún modo. La diferencia, en la glosa que Suárez hace de Soto para ilustrar su propia posición, está en que el segoviano afirma que la visión produce la bienaventuranza formalmente y también como eficientemente al producir el amor que es necesario para ella, mientras que Suárez sostiene que tanto la visión como el amor se incluyen formalmente en la bienaventuranza. Soto, finalmente, se expresa de modo semejante, al decir que “todo lo que se incluye en la razón de la verdadera bienaventuranza se incluye en la visión, como en su primer fundamento, de modo eminente”⁷⁵. Esto implica que, en la razón o esencia de la verdadera bienaventuranza, se incluye realmente algo que no es formalmente la visión, pues se dice que está en la visión de modo eminente. Así, Suárez tiene razón

cuadramente, dice Suárez, de acuerdo a la solución que él expone, para que santo Tomás no parezca contrario a sí mismo según lo que dice en *Summa theologiae* I-II, q. 3.

74. F. SUÁREZ, *Ibid.*, nn. 31-32. Los pasajes que Suárez refiere de D. DE SOTO son *In Quartum* cit., d. 49, q. 1, a. 4 “in ultima solutione ad 1”, 572 y q. 3, a. 4, 610.

75. D. DE SOTO, *In Quartum* cit., d. 49, q. 3, a. 4, 610.

al señalar que Soto, finalmente, admite que la bienaventuranza formalmente no se identifica sólo con la visión.

6.- CONCLUSIONES

De todo lo anterior pueden extraerse las siguientes conclusiones. Primera: en relación con los temas examinados en este trabajo, Domingo de Soto es un antecedente relevante para el pensamiento de Suárez. Segunda: acerca del modo en que se concibe la relación entre voluntad, naturaleza y libertad, Suárez se aparta expresamente de Escoto para insertarse en la tradición tomista y él mismo pretende concordar con santo Tomás. Tercera: de las tesis de Suárez que he expuesto, algunas puede parecer dudoso que sean compartidas efectivamente por santo Tomás o que sean una adecuada interpretación de este autor, pero lo que sí es claro es que tenían en Domingo de Soto un antecedente en la tradición tomista anterior a Suárez, antecedente que es expresa y extensamente indicado por éste. Así, acerca de los temas tratados en el presente estudio, si Suárez es tomista, lo es con aquella peculiar modulación del tomismo que va en la línea desarrollada por Domingo de Soto y la Escuela de Salamanca, sin quedarse en él⁷⁶.

76. Este estudio es resultado del proyecto de investigación “Naturaleza y voluntad. La génesis de la contraposición entre necesidad natural y causalidad libre: De Escoto a Suárez”: Ministerio de Ciencia e Innovación-FFI2010-15875/ FISO, dirigido por la Profesora Cruz González Ayesta.